

中世における「シム」の一用法

片岡了

はじめに

助動詞「シム」は、周知の通り、奈良朝においては「使役」の意味にのみ用いられ、それが平安朝に入って「尊敬」の意味にも用いられるようになり、院政期ごろからはさらに「謙讓」の場合にも用いられることがあると説かれている。^①ところが中世に入るとそれが更に複雑な様相を呈するに至る。そのうち、狂言や抄物の特殊な「シム」「シモ」については先学のすぐれた論考がある。^②

しかるにいま親鸞聖人（以下敬称を略す）の「三帖和讃」、或は蓮如の「御文」などを見ると、なおそれ等の考えでは説明のできないような「シム」が現われている。

そこで、小論では、中世における「シム」の多様な様相

の一つとして、「三帖和讃」及び「御文」における用法について考察する。

文中、出典等は次の通りである。

○三帖和讃 底本には国宝本「三帖和讃」（昭和三五年六月二一日専修寺刊 覆製版）を使用した、その首数はいま便宜上、その各々に相当する「日本古典文学大系」（岩波書店）第八二巻「親鸞集・日蓮集」の「三帖和讃」における通し番号をかかげる。「大系本」は「文明版」によっていて、国宝本とは本文のちがう所がある。その場合小論では、国宝本の本文をとってあるため、「大系本」とはくいちがっている例がある。又いわゆる「疑惑和讃」は国宝本には入っていない。これのみ文明版によった。

○御文 底本には「諸版対校五帖御文定本」(昭和八年五月

一日、稲葉昌丸編発行)を使用。「文四ノ一」(御文第四帖の第一通目の謂)などと略記する。

〔一〕 三帖和讃の場合

国宝本には左訓の用例も含めて七四例の「シム」が存在する。(文明版ではこの他なお一五例ほど増す)。それ等の内容は使役の例が二七、尊敬の例が二六、謙譲の例が五、幾通りにも解釈できるもの一二、それ等のいずれとも解釈のつかないもの四(これは前述文明版の一五例中にも三例)となる。下に各用例をかかげる。(紙数の都合上、句ごとに行をかえずに、つづけて書く。一句ごとに読点をうつ)

(イ) 使役の例(濁点、句点等は筆者)

「慈光(を衆生に)ハルカニカフラシメ」(10)

「本願弘誓ニ(衆生を)帰セシムル」(18)

「安樂世界ヲエラバシム」(73)

「一念歓喜スルヒトラ、カナラズ減度ニイタラシム」

(156)

「三朝浄土ノ大師等……(衆生を)定聚ノクラキニ帰セシメヨ」(294)

「釈迦弥陀ノ慈悲ヨリゾ願作仏心ハ(衆生に)エシメタル」(271)

(ロ) 尊敬の例

「諸仏ハ往生嘆ジツツ、弥陀ノ功德ヲ称セシム」(13)

「頻婆沙羅王勅セシメ」(74)

「闍王ツルギヲステシメテ」(77)

「勢至……座ヨリタシメテ」(111)

「曇鸞和尚ハ、菩提流支ノヲシエニテ、仙經ナガクヤステ、浄土ニフカク帰セシメリ」(139)

「源空三五ノヨワイニテ……菩提ノミチニゾイラシメシ」(220)

「源空在世ノソノトキニ、金色ノ光明ハナタシム」(222)

「濁世ノ有情ヲアワレミテ、勢至念仏ススメシム」(270)

「浄土ノ大菩提心ハ、願作仏心ヲススメシム」(254)

「像末五濁ノヨトナリテ、釈迦ノ遺教カクレシム」(255)

(ハ) 謙譲の例

「阿弥陀仏ノミナヲキム、歡喜贊仰セシムレバ、功德ノ宝ヲ具足シテ、一念大利無上ナリ」(30)

「妙土広大超数限、本願莊嚴ヨリオコル、清浄大摂受ニ、稽首帰命セシムベシ」(36)

「仏恵功德ヲホメシメテ、十方ノ有縁ニキカシメム、信心スデニエムヒトハ、ツネニ仏恩報ズベシ」(50)

「本師源空ノ本地ヲバ、世俗ノヒトビトアヒツタヘ、綽和尚ト称セシメ、アルヒハ善導トシメシケリ」(223)

「上宮太子方便シ、和国ノ有情ヲアワレミテ、如来ノ悲願弘宣セリ、慶喜奉讃セシムベシ」(328)

これ等はいわゆる「謙譲」の意識を含んでいる動詞の下についた「シム」の例であつて、謙譲の内容をあらわすことははっきりしている例である。このようなものは右の五例しかない。しかし次の例は注意される。

「本師竜樹菩薩ノ、ヲシヘヲツタエキカムヒト、本願コロニカケシメテ、ツネニ弥陀ヲ称スベシ」(123)

「一形悪ヲツクレドモ、專精ニココロカケシメテ、ツネニ念仏セシムレバ、諸障自然ニゾコリス」(178)

「源空智行ノ至徳ニハ、聖道諸宗ノ師主モ、ミナモロトモニ帰セシメテ、一心金剛戒師トス」(221)

「源空在世ノソノトキニ、金色ノ光明ハナタシム、兼美博陸マノアタリ、拝見セシメタマヒケリ」(222)

これ等は尊敬とも謙譲とも解することができる。ことに從來謙譲といわれる用例は、大体において、それ自身謙譲的内容を有する動詞の後に位置していることからすれば、右

の中、「拝見セシメ」の例以外は尊敬ととらるべきであるかのようであるが、「念仏」するのも「本願コロニカケ」るのも、尊敬すべき特定個人の行為としてではなく、親鸞自身も含めた行者一般の行為としての表現であつて、そこにおかれた「シム」はやはり尊敬表現とは考えにくい。念仏する者と仏との上下関係によつてとられた謙譲表現と見るべきであらう。又「帰セシメテ」「拝見セシメ」については国宝本では各々次のごとき左訓がついている。前者では「聖人の聖道の御師、後にはみな歸したてまつるなり」、後者には「うやまひみたてまつる」とある。(原文片仮名)左訓をどの程度信用するかには問題が残るが、少なくとも親鸞の周辺で当代すでにそのように理解せられていたといふことは認められてよいであらう。とすればその左訓にこめられている謙譲の意識が和讃の本文では「シム」に負わされたものと見るべきであらう。

以上は從來の解釈で説明のつく用例である。しかるに、前述の如くこれ等の解釈では説明できない例が存在する。

(二) 特殊な例

「眞実信心ウルヒトハ、スナハチ定聚ノカズニイル、不退ノクラキニ住スレバ、カナラズ滅度ニイタラシム」

「末法五濁ノ衆生ハ、聖道ノ修行セシムトモ、ヒトリモ証ヲエジトコソ、教主世尊ハトキタマヘ」(175)

「煩惱具足ト信知シテ、本願力ニ乗ズレバ、スナワチ穢身ステハテム、法性常樂証セシム」(191)

「自力聖道ノ菩提心、コムロモコトバモオヨバレズ、常没流転ノ凡愚ハ、イカデカ發起セシムベキ」(253)

国宝本におけるこのような例は右ですべてであるが、文明版ではさらに次の三例があげられる。(これ等は、いわゆる顯智本——親鸞聖人全集による——においても同様である。)

「如来ノ諸智ヲ疑惑シテ、信ゼズナガラナホモマタ、罪福フカク信ゼシメ、善本修習スグレタリ」(307)

「外儀ノスガタヒトゴトニ、賢善精進現ゼシム、貪瞋邪偽オホキユヘ、奸詐モムハシ身ニミテリ」(332)

「カナシキカナヤ道俗ノ、良時吉日エラバシメ、天神地祇ヲアガメツツ、ト占祭祀ツトメトス」(338)

右の通りであるが、この等の「シム」は本文の内部からは勿論、その依用した原拠とせられている安樂集の中の經文や、大經の第一願の文などの構成からも、これを使役、尊敬、謙讓という解釈では説明ができない。古註釈はこれ等のあるものを使役や尊敬に扱っている場合があるが、そ

れは妥当でないと思われる。例えば 191 の「法性常樂証セシム」を「法性常樂をさとらせる」と解するなどであるが、しかし、右の本文には「さとらせる」側のことは出て来てはいない。文のくみたてからいっても「煩惱具足ト信知スル」者と「本願力ニ乗ズル」者と「穢身ステハテ」る者とは同一でなければならず、それと順接助詞「テ」によって結合された「法性常樂証セシム」の主格も同じでなければならぬであろう。そうすると、前三句の主格は明らかに行者であるから、「シム」を使役にとる限り、第四句目は「行者が誰かに法性常樂をさとらせる」ことになって文意が通じなくなるのである。第三句目までの主格が行者で、それと「テ」によって結合せられている第四句に来ていきなりその主格が変わってしまう解釈をほどこすのは論理が通らない。

次に尊敬については、例えば 59 の「カナラズ減度ニイタラシム」の「シム」などは尊敬に解いても一応意味は通ずる。しかしながら、その主格たる「信實信心ウルヒト」は特定個人ではなく、不特定の行者一般をさすのである。またこの讃は第一願の「設我得仏、国中人天、不住定聚、必至減度者、不取正覺」にもとづいて成立したいわば一つの原理的なことをのべているものである。その「ヒト」は

經の国中人天に相当する。特に誰と定められた個人ではない。かかる対象の記述に尊敬表現をもってせねばならぬ必然性がない。また175の例では「末法五濁ノ衆生ハ、聖道ノ修行セシムトモ、ヒトリモ証ヲエジ」は「教主世尊」が「トキタマ」うた形に記してある。その「シム」を尊敬にとると、世尊が五濁の衆生を尊敬した形で表現せられたことになって、甚だ不適當である。このようなわけでいずれも尊敬とするには不適當なのである。

次に謙讓という解釈についても妥当とはいえない。まず「主語の客語への謙讓」という解について見ると、例えば³⁰⁷では主格は「仏智を疑う行者」であろうが、客語は「罪福」である。そのような客語に対する謙讓と考えるのは不自然である。又³³²例の主語「ヒト」に対する客語「賢善精進」も謙讓の対象となるようなものではない。

次に「話者の聴手に対する謙讓」とする解釈は一応成立するかに見える。しかしやはり下のような不自然がおこる。(一) 各例は必ずしも話者たる親鸞の行為として書かれてゐるものではないから、それについて聴手に謙讓するといふことは成立しない。

(二) かりに親鸞自身も含めての行動と解しても、その聴手は不特定の一般門侶であり、そのような不確定な対象に

謙讓表現をとるとは考えにくい。

(三) また視点をかえれば、前掲例中に「五濁ノ衆生」とか、「凡愚」とか表現されているものは他ならぬ聴手自身を含んでいる。そのような位置にある聴手に謙讓表現をとらねばならぬ必然性にとぼしい。

(四) 又一般に親鸞は書状の形の末灯鈔は別であるが、他の文献、例えば「一念多念文意」「尊号真像銘文」「唯信鈔文意」などでは一般的教理の説明・記述においては、仏、菩薩、聖人等には尊敬語、謙讓語をもって敬意を表しているが、「行者」「凡夫」などの語にはこれをつけていない。和讃のみについていっても、他の部分において「平等力に帰命せよ」のごとく、謙讓表現などとは程遠い表現をしている。

(五) 又これ等を聴手への謙讓とすると、その後に聴手への対象尊敬としての丁寧語が全く存在しないのであるから、敬語としては甚だ片手落な表現といわねばならない。謙讓表現をとるほどであるならば、何故丁寧語をばうたのかという説明がつかない(後述参照)。

右の様な点から、前掲の特殊な用例は、これを聴手への謙讓とすることも不自然である。結局これ等の用例は従来の解釈ではとくことができない。その内容については和讃の

本文のみからでは十分な解決が得られない。

ところが、親鸞より二百年余後になるが、蓮如の御文中にも同様の例が見いだされるので、それを手がかりとして考えて見ることにする。

(二) 御文の場合

五帖御文には合計六九例の「シム」が見いだされる。そのうち使役は一〇例、尊敬は二例、謙譲は三三例、いく通りかの解釈ができるもの六例、それ等のいずれとも解し難いもの一八例となる。各例をかげる。

(い) 使役

「如来ノ教法ヲ十法衆生ニトキキカシムルトキハ」(文一ノ一)

「如来ノ教法ヲワレモ信ジヒトニモラシヘキカシムルバカリナリ」(文一ノ二)

「コノ信ズル心モ念ズル心モ弥陀如来ノ御方便ヨリヲコサシムルモノナリトオモフベシ」(文二ノ一)

「釈迦韋提ヲシテ安養ヲネガハシメタマヒシニヨリテ」(文四ノ三)

(ろ) 尊敬

「神明トマウスハ……(衆生を) 仏法ニススメイレシメン

タメノ方便ニ神明トアラハレタマフナリ」(文二ノ三)

「不可思議ノ願力トシテ仏ノカタヨリ往生ハ治定セシメタマフ」(文五ノ一〇)

(は) 謙譲

「タマ〜モ当流ノ正義ヲカタノゴトク讃嘆セシムルヒトラミテハ」(文三ノ二)

「真実報土ノ往生ヲネガヒ称名念仏セシム。ベキモノナリ」(文四ノ二)

「親鸞聖人ノススムマシマストコロノ他力ノ信心トイフコトラヨク存知セシメンヒトハカナラズ……往生スベシ」(文二ノ八)

「蓮如が」コレスナハチ平生業成ノコムロナルベシトタシカニ聴聞セシムルアヒダ」(文四ノ四)

これ等が謙譲と考えられる代表的な例であるが、ここに注意すべき例がある。

「内心ニハサラニモテ当流安心ノ一途ヲ決定セシメタル分ナクシテ」(文三ノ一)

「タゞ一念帰命ノ他力ノ信心ヲ決定セシムルトキハサラニ男女老少ヲエラバザルモノナリ」(文一ノ二)

「往生浄土ノ信心獲得セシムベキモノナリ」(文四ノ八) などである。「決定セシメ」の形が一五例、「獲得セシメ」

が五例、他に「具足セシメ」「エシメ」「トラシメ」が合計五例ある。これ等は一見「行者が自分に自分の信心を決定せさせる」という再帰的な形で使役相ともとれるが、それはかかる用法の発生的解釈としては一つの立場となり得るけれども、すでにかかる用法が固定化し、流布している以上その説明としては妥当でない。この文脈の内部のみから解決できねばならない。「自分に」とか「自分をして」のごとく文の格関係に影響する語を補入して解するのは、本文を変えてしまうことになるであろう。もしそのように補足して解釈する立場をとるならば、いかなる語もその発生的な意味に立ち返って解釈せねばならないことになり、言語の時代による変化を無視することになる。それは甚だ無理な事であって、言葉はそれぞれの時代の言語意識によって、内部から解釈する事が必要である。

また蓮如は同じ御文の中で「コレシカシナガラ弥陀如来ノ御カタヨリサツケマシマル信心トハヤガテアラハニシラレタリカルガユヘニ行者ノヨコストコロノ信心ニアラズ弥陀如来他力ノ大信心トイフコトハイマコソアキラカニシラレタリ」(文二ノ一三)というのであるから、「行者が、自分に、自分の信心を決定せさせる」という解釈では論理が齟齬するであろう。

因みにこれを古註釈で「決定させていただく」ととる場合がある。しかし「させていただく」は相異なる内容の三語から成立つ連語であるに對し、「しめ」は本来一語である。もし「しめ」を「させ」に相当させるならば「て・いただく」に当るものがない。さらに、「しむ」を「させて・いただく」と解いて、そこに行者の信心のあり方を見るとするのならば、御文中の「決定ス」「獲得ス」「具足ス」などの後には必ずそのような内容の「シム」が存在せねばならぬはずであるが、実は「シム」のつかない例の方が約二倍も存在することについての説明がつかないであろう。或る時には「いただく」或る時は行者の方が「決定ス」と見るのでは不自然である。

このようなことから「決定セシメ」などの「シメ」は使役にはとることはできない。

又、これ等は特に尊敬すべき特定個人の行動としてではなく、一般の念仏行者の行為としてのべられているものがあり、その素材的事項は不定の一般行者である。したがってこれ等の「シム」は尊敬表現ともとることはできないのである。

結局右の「シム」は行者の信心を「モヨホス」所の、その「サツケ」手としての弥陀に對して行者を下位においた

謙讓表現と見るべきもののようである。

以上は一応従来の説から解釈のつく例である。ところが次の如き例はそれ等の考えでは解釈できないのである。

(4) 特殊な例

「カノ門下中コノ当山へ道俗男女参詣ライタシ群集セシムルヨシソノキコエアリ」(文一ノ七)

「蓮如が吉崎の在所に)カタノゴトク一字ヲ建立シテ……ハヤ三年ノ春秋ハラクリケリサルホドニ道俗男女群集セシムトイヘドモサラニナニヘントモナキ体ナルアヒダ当年ヨリ諸人ノ出入ヲトドムル」(文一ノ八)

「近年ハイヅクニモ寄合ノトキハタゞ酒飯茶ナンドバカリニテミナく退散セリコレハ仏法ノ本意ニハシカルベカラザル次第ナリ……信心ノ有無ヲ沙汰スベキトコロニナニノ所詮モナク退散セシムル条シカルベカラズ」(文四ノ一二)

「スエくノ門下ノタグヒハ他力ノ信心ノトホリ聴聞ノトモガラコレオホキトコロニ坊主ヨリコレヲ腹立セシムルヨシキコエハンベリ言語道断ノ次第ナリ」(文四ノ七)

「蓮如が)南別所辺ヨリナニトナク不図シノビイデム越前加賀諸所ヲ経廻セシメヲハリヌ」(文一ノ八)

「蓮如が)コノ当山ノ風波アラキ在所ニ草庵ヲシメテコ

ノ四ケ年ノアヒダ居住セシムル根元ハ別ノ子細ニアラズ……当流ノ信心未決定ノヒトヲオナジク一味ノ安心ニナサンガタメノユヘニ今日今時マデ(ここに居住する事を)堪忍セシムルトコロナリ」(文一ノ三)

「愚老(蓮如)コノ四五ケ年ノアヒダハナニトナク北陸ノ山海ノカタホトリニ居住ストイヘドモハカラザルニイマニ存命セシメコノ当国ニコエハジメテ」(文三ノ一一)

「蓮如が)病氣ニヲカサルムアヒダ……往生極楽ノ先相ナリト覚悟セシムルトコロナリ」(文四ノ一二)

「蓮如が)一字ノ坊舎ヲ建立セシメ(自分が建立した謂)」(文四ノ一五)

「シカレバ愚老当年ノ夏コロヨリ違例セシメテイマニヲヨビテ本腹ノスガタコレナシ」(文四ノ一五)

右のごとき「シム」が一八例ほどある。これ等は使役、尊敬、謙讓のいずれともとることができない。

まず使役という解釈については、右の「シム」はこれをとりに去っても文章の実質的な意味には変化を来たさない。

いいかえれば、文中の格関係には変化は起こらないのであるからこれ等の「シム」はいわゆる「使役」の内容をもつとは考えられない。

次に尊敬という解釈について、右の「シム」が第一人称

について用いられていること、および第一人称以外の場合でもその対象は心理的にも社会的身分においても、作者が尊敬待遇をせねばならぬ場合ではないこと。特に最初の「道俗男女参詣ヲイタシ群集セシムルヨシ」の例では「参詣ヲイタシ」の如くむしろ道俗男女を下位におく表現をしていること、などから見て、この解釈もとることができない。

次に謙譲という解釈については二つの場合が考えられる。「主語と客語間の謙譲」と「話者の聴手に対する謙譲」がある。しかし、今前者はとり得ぬこと明白であって、後者の考えが一応成立するようである。ところがこれにも次のような問題が残る。

(一) 話者の聴手に対する謙譲とは、言うまでもなく話者が自分を聴手に対して下位に表現することである。しかしそこにはまだ話者の聴手に対する対者尊敬たる「丁寧語」のもつ内容は含められていない。それ故、聴手に対して謙譲語を使用しながら、その後に丁寧語をおかないということとは敬語として片手落なことになる。自分を聴手より下位に表現して居ながら、その聴手への対者尊敬の語を欠くからである。いま特殊な「シム」を聴手への謙譲とすると、その後に丁寧語「候ふ」「侍り」などがないので、ちょうど右にのべたような片手落な敬語にな

る。それはあたかも生徒が先生に向かって、かりに「私は先生のおうせの通りにいたす」

と言ったのと同じように不完全で、理の通らぬ表現になる。「いたします」の「ます」に当るものがないからである。自分を聴手に対して謙譲表現するならば、何故その後に丁寧語をおかないのであるか、その点が説明できないのである。これは「シム」を謙譲にとるために起る問題である。因みに中古のものには「聴手に対する謙譲語のみでその後に丁寧語のない」場合が数多くあるが、その場合の謙譲語はすでに丁寧化しているのではないかという点にも疑問が残るし、それを問わぬとしても、これは中古語における丁寧語使用上の問題であって、これを中世以後のものと比較するのは妥当でない。

又いわゆる「シム」の謙譲用法について見てもそのほとんどは後に丁寧語の「候ふ」「侍り」を伴っている。中には

「片時モ急ギタク存ゼシムル所也」(庭訓往来)

の如く「候ふ」などのないものもあるが、ほとんどの例は前者のごとくであって、御文の例のごとく「候ふ」「侍り」を全く伴わないで終始しているものではないのである。

(二) 次にまたこれを聴手への謙譲とすると、話者(蓮如)

は聴手門侶に対して自分を下位に表現していることにな

るが、御文の中にそのように自分を下位におき、読者として予想せられる門侶（御文では「念仏者」とか「男女老少」「行人」「行者」「ヒト」などと表現せられている）を上位

におく表現はすくない。まれに「念仏申サルベシ」「信心トイフコトヲシカト心中ニタクハヘラレ候テ」などの如きがあるが、大体は、「平生業成ノ念仏行者トイヘルハコノコトナリトシルベシ」のように、聴手に対する謙譲とはむしろ逆の断定的、命令的口調がほとんどである。

(三) 次にまた、これ等の文は一応は門侶を対象としたものではあるが、特に誰宛と限定されたものではない。対象は不定である。かかる不定の対象に向って、しかもそれがとりわけ自分より上位の者でもないのであるから、それに謙譲表現をとると考えるのは不自然である。

(四) かりに対象を限定して考えたとしても、蓮如が、社会的身分関係においては勿論、心理的にも自分を門侶より下位に表現せねばならぬ必然性とはとぼしい。

(五) また特に「道俗男女……群集セシム」や「(寄合の人々)ナニノ所詮モナク退散セシムル」などの例では、その主格は第三人称であって、話者の側に属することがらではない。このような事実から見て聴手に謙譲すると

いうことは成立しない。

以上のごとき点から、前掲の例のごとき「シム」は、これを話者の聴手への謙譲と見ることも妥当ではないと考えられる。

それではこれ等の「シム」はどう考えるべきであるかというに、ここで最少限度に考えられることは、

(一) 少なくとも使役ではないこと。

(二) 「シム」には中世迄のところ使役、敬譲の二系列の用法しかないから、使役でないとなれば敬譲の系列に属するものしか考えられないこと。

(三) しかし敬譲といっても、尊敬とも謙譲とも考えられないから、結局、上・下の関係によって成立する敬語ではないのではないかということ。

である。それは例えば

「(妹尾太郎兼康が、部下の侍に)あひ構へて、衆徒は狼藉をいたすとも、汝等はいたすべからず」(平家物語奈良炎上事)

の「いたす」などに近似したものではなからうか。この「いたす」は尊敬、謙譲のいずれでもなく「する」ということの「ややあらたまった表現」といわれている^⑧。もし従来の敬語の三分法の中に入れるとすればやはり丁寧語といわざ

るを得ないであろうが、その場合の丁寧語は、いわゆる対者尊敬ということよりも今少し広く考えねばならない。対者尊敬の意識は非常に薄れているのである。それ故にこそこの「シム」が、同じ書面の中で、つく場合とつかない場合とがあり得るのであろう。さらに大胆に言うならば、これ等の「シム」は一種の「婉曲」表現の効果をもつものと考ええられるのである。

以上御文の中に現われる特殊な「シム」について考えて来たのであるが、「一」にのべた三帖和讃における特殊な例というのもこのような内容のものと考えられるようである。

ただ、このような内容の語が散文の御文は別として、和讃の如き歌謡の中に用いられるということには少しく不相応の感も残るが、それについては、

- (1) 和讃には音数の制限がある。そのために自由にことばをえらぶことができない。音数の制限に合うような語をえらばねばならない。その結果、全体の意味に支障をきたさず、しかもぞんざいにわたらぬような語を用いることになる。このような規準に合うものとして、陳述そのものに大きな影響がなく、しかもややあらたまった、婉曲的表現の「シム」がとられたのではな

ろうか。

このことは他の例についても言うことができる。和讃には「シム」を単独で尊敬に用いたものが多く存在する。しかし一般には「シム」は尊敬の場合には「シメ給フ」の形になって現われるものである。ところが和讃では殆ど単独で現われる。例えば「源空光明ハナタシメ」⁽²²⁸⁾の「シメ」は尊敬と解せられるが、これを「ハナチ給ヒ」としたのでは七五調がくずれるのであり、「ハナタレ」でもその事情は同じである。その結果単独では尊敬に用いられることのすくない「シム」を単独で尊敬に用いるということになったのではないかと考えられる。「あらたまったいい方」の「シム」もそれにほぼ似た理由によって和讃に用いられるに至ったものと解される。

- (2) またこの「シム」に婉曲的な要素もあると考えるならば、それが和讃の中にあっても、必ずしもその歌謡としての性格に反するとは言えないであろう。と考えることによって説明できると思われる。

三帖和讃、御文の特殊な「シム」について検討した結果、以上のごとき結論に到達した。しかして、これを、敬語の三類別の中に入れるとすれば、「あらたまった心持の表現」

としてやはり丁寧語に分類せられるであろうが、前述の如くその場合の丁寧語とは対者尊敬ということより広く考えねばならない。

しかし、周知の通りこのような性格の語は必ずしも珍らしいことではなく、先にあげた「いたす」のごときもそうであるし、また「候ふ」においても同様な用例がある。さらに現代語における「です」「ます」の親愛語的用法といわれるものにもこれと類似の性格のものがある。母が子に対して「いけません」と言うような場合、或は先生が生徒に「皆さん、判りましたか」というような場合のものがそれである。これ等にはすでに対者尊敬の意識は薄れている。

三帖和讃、御文における「あらたまつた表現」の「シム」もほぼこれに類似のものであらうと推定されるのである。

〔三〕 む す び

以上、三帖和讃、御文に見られる「シム」の特殊な用例について述べた。他の文献における用例の調査が十分でないのでこの他の例は挙げ得ないが、この特殊な「シム」は、保元物語・平治物語・平家物語・義経記などの中には見られないようである。また僧侶の手になるものでも他の法語

類には見られない。また少しさかのぼるが、「法華百座聞書」「打聞集」等にも見られない。したがってどの程度の広がりをするのか不明である。また抄物や狂言に見られる「シム」とも異なるようである。(但し両者は無関係ではないように思う。別稿にゆずる)

ただ、謙譲の「シム」に非常に近いものであり、それからの転化によって生じたものであらうとは言えると思われる。(侍り「候ふ」も元来は謙譲語であった。また「まゐらす」という謙譲語が室町期に「まらす」「まいする」の形で丁寧語化する。かく、謙譲語が丁寧語化するのはい例のないことではない。)

しかし、かかる用法が親鸞や蓮如のみの特殊な用いかたであるかのように考えるのは誤りである。ことに御文の場合、当時の「一文不知」(文五ノ二)の人々に対して宗教の肝要を示そうとせられたものであるから、特殊な仏教用語(主として漢語)は別として、能う限り日常平易な表現をとろうとつとめられたはずであると推察せられる。そう考えれば、これ等の「シム」も決して僧侶の間にのみ専用せられるような語、即ち、一般社会の言語生活との間に距離のあるような語ではないはずである。というよりむしろ日常的でなければならぬであらう。ロドリゲスが謙譲用

法の「シム」について「書状に使われる」といったのはこれより二百年程後であり、その間に、あらたまった言い方の「シム」の方はようやく一般の言語生活から離れて行き、謙讓用法の方が書状の用語としてロドリゲスの頃迄伝わったのであろう。

〔註〕

- 1 山田孝雄博士「奈良朝文法史」288～289頁
 〃 「平安朝文法史」131～132頁
 〃 「漢文の訓読によりて伝えられたる語法」74～101頁
 佐伯梅友博士「奈良時代の国語」148頁
 吉沢義則博士「国語史概説」164頁
 今泉忠義博士「国語発達史大要」32頁
 至文堂「日本語の歴史」131～132頁（中田祝夫博士）「解釈と鑑賞」昭和三年一月18～19頁（佐藤喜代治氏）
 2 湯沢幸吉郎博士「室町時代の言語研究」154～163頁
 小林好日博士「足利朝言語の待遇法」（国語と国文学昭和三年一月）
 〃 「日本文法史」174～175頁

- 3 前掲佐藤氏論文
 4 （但しこの左訓は直接は「帰セシメ」についているのではなくその一句前の「師主」につけられている。しかし「帰したてまつる」は「帰セシメ」に相当する。）
 5 175の例の和讀は安業集に引かれた大集月蔵經の「我末法時中億々衆生、行ヲ起シ道ヲ修ムルモ、未ダ一人トシテ得ル者有ラズ」（訓読筆者）によるといわれている。
 6 至文堂「日本語の歴史」132頁（中田祝夫博士）
 築島裕博士「国語学要説」280頁
 時枝誠記博士「日本文法文語篇」32頁
 7 中古語では「丁寧語といっても……現在の丁寧語のように一度使うとなったら、文末には必ずつけるといったことがない」（湯沢博士「敬語法の時代的发展」国文学五卷二号6頁）と言われている。
 8 日本文法講座「文法辞典」10～11頁
 なお時枝博士は「日本文法文語篇」に「侍り」の「雅語的用法」としていられる。（63～64頁）
 9 至文堂「日本語の歴史」131～132頁
 築島裕博士「平安時代の漢文訓読語につぎの研究」945頁
 10 大文典（土井博士訳）579～580頁